

CSEKE ÁKOS

Önmagam és mások kormányzása

A törődés etikai, politikai és teológiai dimenziója
a kései Foucault-nál*

I.

A *testek gyakorlásában*, a *Homo sacer* utolsó kötetében Giorgio Agamben alapvetően három szempontból kritizálta Pierre Hadot Foucault-kritikáját. Egyrészt azt vetette Hadot szemére, hogy „esztétikáról” és ennek kapcsán „dendizmusról” beszél ott, ahol valójában nyilvánvalóan egy „etikai” dimenzióról van szó; másrészt felhívta a figyelmet arra, hogy bár Hadot szerint a bölcsesség fogalma nem jelenik meg Foucault-nál, az nagyon is jelen van a kései művekben; harmadrészt arra mutatott rá, hogy Hadot kritikája, amely szerint helyesebb volna „»önkultúra« helyett »önmeghaladásról«, az én átalakításáról, transzformációjáról beszélni” (Hadot 2010. 282), egy olyan esztétikát, egy olyan, többek között éppen Foucault által kritizált és meghaladott mű- vagy szubjektum-felfogást feltételez, amelyben az ember mint saját élete „szerzője” kívülről, megalkotandó tárgyként, objektumként, műként tekint önmagára: „Hadot nem képes elszakadni az életéhez és a cselekedeteihez képest transzcendens szubjektum ideájától, és emiatt úgy tekint az élet mint műalkotás foucault-i paradigmájára, mintha a mű az alkotón kívül helyezkedne el. Valójában azonban Foucault már 1969-es híres esszéjében kérdésessé tette a műnek és a szerzőnek ezt a felfogását”, mondván, hogy a műalkotás „nem egy hozzá képest kívül elhelyezkedő vagy őt megelőző szubjektum kifejeződése”, hanem „megnyílás egy olyan térre, ahol a szubjektum szüntelenül eltűnik”. (Agamben 2015. 152–153.) Agamben konklúziója az, hogy „Foucault számára az »én« nem egy szubsztancia, nem egy bizonyos működés tárgyiasítható eredménye, hanem maga a működés, maga a viszony”, ami azt is jelenti, hogy „tulajdonképpen nem beszélhetünk szubjektumról, hanem csak a szubjektíváció folyamatáról”: a mű, amelyet meg kell alkotnunk, nem más, mint „az alkotó szubjektum maga”. A Foucault által leírt „etikai tapasztalatban a szubjektum nem a saját élete mögött, fölött vagy azon kívül helyezkedik el; az etikai tapasztalat egy olyan tapasztalat, amelyben a szubjektum, azál-

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj (MTA) támogatásával jött létre.

tal, hogy éli az életét, felbonthatatlan és immanens viszonyban áll saját életével” (Agamben 2015. 158).¹

Ami Agamben első két kritikai pontját illeti, azokkal nehéz volna nem egyet-értenünk. Kétségtelen, hogy bár a kései Foucault többször is beszélt „a létezés esztétikájáról” (pl. Foucault 1999a. 331), ezen az „esztétikán” elsősorban inkább és egyre inkább etikai tapasztalatot értett (pl. Foucault 2015a). Az esztétika ebben a kontextusban az etika szinonimájaként tűnik fel, talán nem függetlenül az ismert – tulajdonképpen sem esztétikainak, sem etikainak nem mondható – plótinuszi kijelentéstől, amely szerint az embernek úgy kell munkálkodnia önmagán, mint egy szobrásznak a művén, és amelyet Foucault talán éppen Hadot-nál olvasott (vö. Hadot 2010. 47) (bár ez fordítva már korántsem mondható el: az etika kifejezésnek nem vagy nem mindig szinonimája a kései Foucault-nál az esztétika). Ami a bölcsesség fogalmát illeti, Hadot valóban azt állítja, akkor, amikor az én átalakításáról vagy transzformációjáról beszél, hogy „ennek során nem mellőzhetjük a »bölcsesség« terminust sem, amely viszont nagyon ritkán, sőt, talán egyetlenegyszer sem jelenik meg Foucault szövegeiben” (Hadot 2010. 282). Ugyanakkor meglehetősen pontatlan dolog ennek kapcsán, mint Agamben teszi, „tényszerű pontatlansággal” vádolni Hadot-t, arra hivatkozva, hogy *A szubjektum hermeneutikájában* Foucault legalább tizennyolc alkalommal használja a bölcsesség kifejezést, ha tudjuk, hogy Hadot Foucault-tanulmányai a nyolcvanas években jelentek meg, *A szubjektum hermeneutikáját* viszont 2001-ben publikálták először. Hadot tehát egyáltalán nem ismerhette azt a Foucault-szöveget, amelyben Foucault többször is használta a bölcsesség kifejezést, ahogy a *Dits et écrits*-ben összegyűjtött interjúkat, beszélgetéseket és kisebb tanulmányokat sem feltétlenül olvasta – hacsak nem azokban a kötetekben és folyóiratokban, ahol Foucault eredetileg publikálta őket –, amelyek első ízben 1994-ben jelentek meg (és amelyek további fontos támpontot nyújtanak, Agamben számára is, a kései Foucault esztétikájának és etikájának megértéséhez) (vö. Foucault 2001a).

Az Agamben által említett harmadik pont azért fontos az olasz filozófus számára, mert ebből kiindulva tér rá a saját Foucault-val kapcsolatos kritikus megjegyzéseinek a kifejtésére, amelyek nem pusztán filológiai jellegű pontosítások vagy kiegészítések, hanem valódi etikai-bölcséleti téttel bírnak. Agamben mindenekelőtt arra mutat rá, hogy Foucault egy olyan etikát dolgozott ki, amely a szubjektum teljes immanenciáján alapul, amelyben tehát a szubjektum önmaga számára nem egy önmagán kívül levő tárgy vagy mű, amelyet meg kell alkotnia,

¹ Különböző műveiben – ami különösen igaz a kilenckötetes *Homo sacer*-ciklusra – Agamben, mint ismeretes, nagyon gyakran, nagyon invenciózusan és egyben sokak szerint nagyon problematikusan értelmezi, olvassa, kritizálja és „használja” Foucault szövegeit. Ennek a tanulmánynak nem célja általában bemutatni Agamben Foucault-olvasatát; az egyik legismertebb fogalom, a biopolitika foucault-i felfogásának agambeni újragondolása – és az azzal kapcsolatos dilemmák – kapcsán lásd pl. K. Genel 2004.

hanem az önmagához fűződő viszony maga. Ennek kapcsán vissza utal műve egy korábbi pontjára, ahol kitért arra, hogy *A szubjektum hermeneutikájához* írt utószó szerzője, Frédéric Gros – az egyik legismertebb és legelismertebb kortárs Foucault-szakértő² – a következő mondatokat idézi Foucault hátrahagyott jegyzeteiből: „Az önmagam, amellyel viszonyban állok, nem más, mint ez a viszony maga [...]. Összességében tehát önmagam és a viszony immanenciájáról vagy ontológiai azonosságáról beszélhetünk.” (Gros 2001. 65.) Ugyanitt Gros további idézeteket is hoz Foucault-tól (ezeket Agamben már nem idézi a maga művében), így például ezeket a mondatokat: „Ez az önmagunkon végzett hosszadalmas munka, amelynek kapcsán minden szerző kiemeli e munka hosszadalmas és fáradtságos jellegét, nem arra szolgál, hogy elválassza magától a szubjektumot, hanem arra, hogy saját magához kapcsolja: saját magához és saját magán kívül senki máshoz, oly módon, hogy világossá váljon az ember önmagához fűződő viszonyának feltétlen és öncélú vonása.” (Gros 2001. 514.) A Gros-tól vett idézetet Agamben további, közvetlenül Foucault-tól, a *Dits et écrits II*-ből származó idézetekkel egészíti ki, amelyek révén arra mutat rá, hogy a Foucault által felvázolt radikális etikai immanencia a másokkal való törődést és a társadalmi normákra való hivatkozást mint önmagán túlmutató „transzcendenciát” is háttérbe szorítja. Ennek jegyében hívja fel a figyelmet egy interjúra, ahol Foucault azt mondja: „A görögök számára az önmagammal való törődés nem azért etikus, mert másokkal való törődésként jelentkezik. Az önmagammal való törődés önmagában etikus” (Agamben 2015. 155, lásd Foucault 2001a. 1533).

Agamben azonban nem áll meg itt, hanem olyan szövegekre is rámutat, amelyek ellentmondani látszanak az etikai immanencia általa felvázolt foucault-i programjának, így például utal *Az igazság bátorsága* című előadássorozatra azon pontjára, ahol a cinikusok kapcsán Foucault azt mondja: a szubjektumnak, bizonyos jól meghatározott eljárások révén, „igaz létté” kell alakítania a maga életét (vö. Foucault 2009. 311). „De mégis hogyan volna lehetséges, hogy az én, aki nem más, mint viszony, olyan cselekedetek szubjektumaként alkossa meg önmagát, amelyek révén képessé válik önmaga kormányzására, arra, hogy megteremtse magának egy életstílust és egy »igaz életet«?” (Agamben 2015. 159). Ha az etika korábban hangsúlyozott immanenciája szerint a szubjektum soha nem azonosulhat azzal, amit önmagából vagy önmaga számára megalkot, hiszen ő nem az, amit létrehoz, kialakít vagy megteremt, hanem a létrehozás, a kialakítás, a teremtés maga, akkor kérdésessé válik, miként alkothatná meg a szubjek-

² Nem véletlen, hogy Gros nemcsak – többek között – a nyolcvanas évek két utolsó (és talán legfontosabb) előadását szerkesztette igen alaposan és hozzáértő módon (Foucault 2008 és Foucault 2009), de a kétkötetes Pléiade-kiadásnak is ő lett a főszerkesztője (Foucault 2015b). Agamben elsősorban Foucault-szakértőként és Foucault-filológusként hivatkozik Gros kutatásaira, függetlenül attól, hogy, mint látni fogjuk, Gros – Agambenhez hasonlóan – maga is egy bizonyos és jól meghatározott filozófiáfelfogás és Foucault-értelmezés nevében olvassa, elemzi és szerkeszti Foucault írásait.

tum a maga igaz életét, anélkül, hogy ezzel a megalkotott, a saját életéből mint anyagból megformált igaz étellel ne azonosulna; arról nem is beszélve – mint maga Agamben is utal rá tanulmányában –, hogy Foucault szemében az igaz életet kereső cinikus filozófust a másokkal való törődés önmagán túlmutató akarata vezeti, hiszen annak érdekében alkotja igazzá a maga életét, hogy azt mindeztől láthatóvá tegye és példaként felmutassa vagy inkább azzal folyamatosan ostrom alá vegye és provokálja a társadalom hazug életet élő tagjait (Foucault 2009. 276; Agamben 2015. 155). További probléma, hogy a kései Foucault szemében a szubjektum kikerülhetetlenül hatalmi viszonyokban él: „Az, aki, saját élete »vezetőjeként« saját cselekedetei szubjektumaként hozta létre önmagát, egyben mások által »vezetett« is vagy mások »vezetését« kapja feladatul: az egy adott élet formájában bekövetkező szubjektiváció egyben egy hatalmi viszonynak való alávetettséget implicál” (Agamben 2015. 160).

Agamben szerint mindez (az igaz étellel való azonosulás, a másokkal való törődés és a politikai értelemben vett alávetettség problémája) azt jelenti, hogy Foucault megpróbált ugyan a végsőkéig elmenni a szubjektum etikai immanenciájának elgondolásában, ez a kísérlete azonban, filozófiai értelemben, kudarcba fulladt. Mivel a szubjektumot Foucault-nál egyszerre transzcendens és immanens viszony fűzi önmagához, ez – állítja Agamben – oda vezet, hogy Foucault „egyre súlyosabb aporiákba” bonyolódik etikája kifejtése során: a megalkotott szubjektum egy olyan „gnosztikus vagy újplatonikus hiposztázisként él tovább, amelyet a szubjektum önmaga gyakorlása során – mint valami maradékot, amelyetől nem sikerült megszabadulnia – mintegy hagy fennállni saját magán kívül” (Agamben 2015. 159). Agamben számára nem pusztán azért fontos ezeknek az aporiáknak a feltárása, hogy rámutasson Foucault esetleges következtetlenségeire, hanem azért, hogy ennek nyomán, mintegy ebből kiindulva és ezt „megoldva”, felvázolhassa az ember – és a boldogság – olyan, egyfelől a „désœuvrement”, az „inoperativitás”, másfelől és ebből következően a pozitív értelemben vett „anonimitás”, „felismerhetetlenség” és „felelőtlenység” fogalmán alapuló etikai felfogását, amely elvileg mentes a hagyományos bináris oppozíciók (pl. kint/bent, lent/fönt, immanens/transzcendens, *dünamisz/energeia*) hatalmától, és – mivel meghaladja ezeket a kettősségeket vagy közömbösnek mutatkozik irántuk – amely segítségével képes lehet megóvni magát attól, hogy ilyen és hasonló jellegű aporiákba bonyolódjon.³

³ Lásd pl. Agamben 2015. 340: „Ha a művészi gyakorlat az a hely, ahol a legnagyobb erővel és sürgősséggel jelentkezik egy életforma megalkotásának szükségessége, az azért van, mert a művészi gyakorlatban a mai napig megőrződött az a tapasztalat, amely valami olyasmire vonatkozik, ami túlmutat a művön és egyáltalán a műben-léten, miközben persze attól elválaszthatatlan is marad. Az embert soha nem az határozza meg, hogy mit hozott létre, hogy milyen művet alkotott meg, hanem kizárólag az, hogy mennyiben lépett túl a műközpontúság eszméjén [talán így lehetne a legjobban visszaadni a francia *désœuvrement* nehezen lefordítható fogalmát; a mondat a francia fordításban így hangzik: *un être vivant ne peut jamais être défini par son œuvre, mais seulement par son désœuvrement*], vagyis az, hogy képes volt-e egy adott mű megalkotása

II.

Az Agamben által felvázolt Foucault-kritika több szempontból is problematikusnak tűnik.

(1) Agamben, mint láttuk, azért bírálta Pierre Hadot-t, mert Hadot kijelentette: szemben azzal, amit Foucault állít, az öngondozás antik (és modern) fogalma nem merül ki abban, hogy a szubjektum önmagával törődik, ez ugyanis egyfajta dendizmushoz vezet. A helyzet azonban az, hogy amit Agamben mond Foucault kapcsán, az sok tekintetben emlékeztet Hadot kritikus megjegyzéseire, hiszen Agamben szintén azt állítja, hogy nem tartható fenn vagy legalábbis Foucault maga nem tudja fenntartani a szubjektum állítólagos immanenciáját, hanem, éppen egyfajta etika megalkotása érdekében vagy reményében, mintegy önmaga ellenére, szüntelenül szembetalálkozik a szubjektum elkerülhetetlen „transzcendenciájával”. Kétségtelen, hogy Hadot nem feltétlenül ebben az értelemben beszélt arról, hogy a szubjektum számára elengedhetetlen, hogy túljusson önmagán, az is kétségtelen azonban, hogy végső soron Agamben is arra mutat rá, hogy az etikai immanencia elmélete nem tartható, hogy Foucault nem tudja vagy nem akarja tartani magát hozzá.

(2) Az Hadot-kritika kritikájának alátámasztása érdekében Agamben Foucault 1969-es szövegére, a *Mi a szerző?* című előadására hivatkozik, ahol Foucault szerint egyszer s mindenkorra világossá tette, hogy a szerző és a mű viszonyát nem úgy kell elképzelnünk, mint egy expresszív viszonyt, amely során a szerző mintegy kifejezi magát a mű által vagy beleálmodja magát a művébe, valójában ugyanis a mű Foucault szerint nem más, mint „a szerző halálának” helye. Ahogy Foucault maga írja: „Az írás ma az áldozathoz és magának az életnek a feláldozásához kapcsolódik; olyan önkéntes megsemmisítés ez, amely nem igényel könyvbéli ábrázolást, hiszen az író mindennapi létezésében megy végbe. Míg régen a műnek az volt a feladata, hogy halhatatlanságot teremtsen, most kivívja az ölés jogát, azt a jogot, hogy szerzőjének gyilkosa legyen.” (Foucault 1999a. 123.) Valójában azonban ez az ellentét (a hagyományos elképzelés, amellyel Hadot dolgozik: a mű mint az alkotó kifejeződése versus a modern elképzelés, amelyben a mű a szerző halálának helye) ebben a formában nemcsak leegyszerűsítő, hanem megtévesztő is. Először is azért, mert már magában az 1969-es elő-

során kapcsolatban maradni egy tiszta lehetőséggel; csak ebben az esetben sikerülhet egy olyan életforma megalkotása, amelyben közömbössé válik az, ami elválasztja egymástól a *zoét* és a *bioszt*, az életet és a formát, a privátot és a közösségit, és amelyben már nem egy életről és nem egy formáról van szó, hanem a boldogságról. A festő, a költő, a gondolkodó – és általában bárki, aki egy bizonyos *poiésist* és tevékenységet gyakorol – nem egy mű szuverén szubjektuma, hanem olyan anonim élőlény, aki azáltal, hogy mindig újra inoperatívává alakítja a nyelvet, a látást, a testek műveit, tapasztalatot szerez önmagáról és életformává alakítja az életét [...]. Az életforma nem felismerhető és maga sem ismeri fel önmagát, az élet és a forma közötti kapcsolat és a boldogság benne felmerülő kérdése ugyanis minden lehetséges felismerést és minden lehetséges művet meghalad.”

adásban sem teljesen egyértelmű Foucault álláspontja,⁴ másodszor pedig azért, mert úgy tűnik, hogy Foucault a nyolcvanas években más mű- és szubjektum-felfogással dolgozik, mint 69-es szövege megírásakor. Utolsó két előadássorozatában például egyfajta „paktumról” beszél, amelyet az ember saját magával köt és amelyen „az igazmondás olyan ünnepélyes rítusát” érti, „amely során a szubjektum elköteleződik aziránt, hogy gondolatai áthassák a szavait” (Foucault 2008. 62); a szubjektum arra vállalkozik tehát, hogy „a saját nevében beszéljen” akkor, amikor kimondja az igazságot (Foucault 2009. 16). José Guilherme Merquior joggal beszél a kései Foucault kapcsán „a szubjektum visszatéréséről”, „a szubjektummal megkötött csendes békéről” és a szubjektum olyan teóriájáról, amelyben a szubjektum nem más, mint „az az erő, amely révén a szubjektum formát ad viselkedésének” (Merquior 1986. 163). A nyolcvanas évek szövegei, azon belül is a létezés esztétikája értelmezése során nem feltétlenül érdemes tehát a 69-es előadásra hivatkozni, Foucault ugyanis ekkor már alaposan újr gondolta korábbi álláspontját.

(3) Agamben meglehetősen szabadon idézi nemcsak a Foucault-szövegeket, de a Foucault-ra vonatkozó másodlagos szakirodalmat is. Láttuk, hogy tézise alátámasztásához azt az interjút idézi, amelyben Foucault hitet tesz amellett, hogy az öngondozás már tisztán önmagában, a többi emberhez való viszony nélkül is etikus: „A görögök számára az önmagammal való törődés nem azért etikus, mert másokkal való törődésként jelentkezik. Az önmagammal való törődés önmagában etikus.” Az idézett interjúban Foucault valóban szó szerint ezt mondja, csak hogy a második mondat végén nem pont van, hanem pontosvessző, és a mondat a következőképpen folytatódik: „ugyanakkor magában foglalja a másokkal való komplex viszonyokat, amennyiben a szabadságnak ez az ethosza egyben a másokkal való törődésnek is egy formája; ezért fontos, hogy az önmagát a kellő módon, szabadon kormányzó ember képes legyen a felesége, a gyermekei és a háza kormányzására [...]. Az önmagunkkal való törődés abban az értelemben is feltételezi a másokkal való viszonyt, amennyiben annak érdekében, hogy helyesen törődjünk önmagunkkal, meg kell hallgatnunk egy filozófus tanítását. Szükségünk van egy vezetőre, egy tanácsadóra, egy barátra, valakire, aki igazat mond nekünk. A többi emberhez fűződő viszony problémája az önmagunkkal való törődés egész történetében jelen van.” (Foucault 2001a. 1533.) Jól látszik tehát, hogy Agamben kiszakítja a kontextusából azt a két mondatot, amelyet saját, Foucault-ra vonatkozó tézise alátámasztásához használ, miközben nem idézi azokat a mondatokat, amelyek éppen az ellenkezőjét állítják annak, mint amit Agamben hallani szeretne Foucault-tól, és amelyek a szubjektumnak

⁴ Nem véletlen, hogy a vita során Jean D’Ormesson azt állítja, és Foucault ennek nem mond ellent, hogy „Foucault azt, amit elvett a szerzőtől vagy pontosabban a művétől, egy káprázatos bűvészmutatvánnyal kamatostul juttatta vissza hozzá: a diszkurzivitás megalapítójaként a szerző nem csak a saját művét, de másokét is visszakapja”. Foucault 1999a. 138.

azt a kettős „transzcendenciáját” hangsúlyozzák, amely során az ember vagy segítségért kiált másokhoz vagy segítséget nyújt másoknak (például a lelkivezetés gyakorlatában).

Ugyanezt figyelhetjük meg Gros tanulmányának idézésekor. Mint láttuk, Agamben utal Gros tanulmányára, aki *A szubjektum hermeneutikájához* írt utószavában felidézi Foucault-nak azokat a (máig) publikálatlan feljegyzéseit, amelyeket az 1981–1982-es előadássorozattal egy időben készített és amelyekben Foucault „önmagam és a viszony immanenciájáról vagy ontológiai azonosságáról” beszél. Gros ennek – és más, hasonló, szintén a hagyatékban fellelhető Foucault-szövegek – kapcsán valóban beszél „az immanencia etikájáról”, valójában azonban ez csak az egyik aspektus, amelyre felhívja a figyelmet, ezzel egy időben ugyanis azt is kifejti, hogy a kései Foucault etikája egyben „az éberség és a távolság etikája” (Gros 2001. 512) is. Gros egész tanulmányának az a kifejezett célja, hogy rámutasson: az etikai dimenzió Foucault számára távolról sem merül ki az öngondozás jelenségében, törődni önmagunkkal tehát egyáltalán nem „etikai önmagában”; a kései Foucault etikájáról nem állíthatjuk azt, amit az Hadot által kifejezetten kritikusan idézett Paul Veyne mond ismert Foucault-tanulmányában: „Ha az ember úgy fogja fel önmagát, mint egy művet, amit el kell készíteni, akkor képes lehet egy olyan erkölcsiség kidolgozására, mely ma már sem a hagyomány, sem az emberi értelem közvetítésével nem jut el hozzá. Az önmaga művészeként meghatározott ember így éri el a modern kor számára nélkülözhetetlen autonómiát. »Minden elveszett, mondta Médeia, egyvalami maradt: én magam.«.” (Hadot 2010. 281.)

A kései Foucault-nál valójában egyáltalán nem pusztán önmagam stilizációjáról van szó, mondja Gros, „mintha a gondolkodás mintegy megmerevedne egy »esztétikai stádiumban« és az ezzel együtt járó narcisztikus tendenciákban” (Gros 2001. 511), szó sincs tehát arról, hogy Foucault-nál a szubjektum az önmagával való viszonyban teljesedne ki. Ennek két dolog is ellentmond: egyrészt az éberség parancsa, vagyis az, hogy az embernek gyanúval kell tekintenie önmagára, folytonos éberségben kell lennie önmagával szemben, ennek jegyében Foucault „a szubjektum radikális gyengeségét hangsúlyozza, és egyre erősebben kiemeli az öröm és a rossz kapcsolatát”; másrészt a távolság parancsa, ami alatt Gros „a mester vagy tanító szükségességét” érti, és ami valójában éppen a szubjektivitás börtönéből vagy csapdájából való kilépés szükségességét jelenti, Foucault szerint ugyanis az öngondozás „nem a magány gyakorlata, hanem egy valódi szociális gyakorlat” (Gros 2001. 514–516). „Az öngondozás messze nem szigetel el az emberi közösségtől, épp ellenkezőleg, teljes mértékben ráutal erre a közösségre, hiszen »az önmagunkhoz fűződő, alapvető viszonyoknak – idézi Gros Foucault egyik hátrahagyott jegyzetét – lehetővé kell tennie a szubjektum számára, hogy egy emberi közösség tagjaként fedezze fel önmagát, amely, a vérrokonság ereje által, az egész emberi nemmel való azonosulást is magában foglalja.«.” (Gros 2001. 519.)

Úgy tűnik, nincs szó tehát arról, mint Agamben állítja, hogy Foucault valamiféle „apóriához” jutott volna el kései etikája végiggondolása során: Foucault, mint Gros rámutatott, úgy vélte, hogy „a törődés önmagunkkal” etikája vagy esztétikája teljes természetességgel kapcsolódik a másokhoz való viszony és a másokkal való törődés „politikájához”. Valójában tehát itt, a kései Foucault szemszögéből nézve, nem aporiáról van szó, hanem arról, hogy az önmagával való törődésben önmagát létrehozó szubjektum – gondoljunk a cinikus Diogenész „performanszaira”, az Alkibiadészt tanító Szókratészra, a Luciliusszal levelező Senecára vagy a tanítványaihoz szóló Epikuroszra, egyáltalán az antik filozófiai iskolák szellemi közegére – szerelmesként, barátként, tanácsadóként vagy lelkivezetőként teljes természetességgel és mintegy éppen öngondozásából következően segít másoknak abban, hogy maguk is elérjék az önazonosságnak azt az állapotát, amelyet ő maga igaznak tart és él meg.

Erre az etikaiból szervesen következő „politikai” dimenzióra – ami egyben az immanenciából természetesen következő „transzcendenciát” mint önmagamon való túllépést is jelenti – többek között már Philippe Chevallier is felhívta a figyelmet, amikor arról beszélt, hogy a nyolcvanas évek előadásában az igaz szó és az igaz élet igénye vagy problémája nem egy elszigetelt szubjektumból tör elő, hanem mindig egy adott, „politikai” kontextus függvénye, és csak ennek a kontextusnak a figyelembevételével tárgyalható és érthető meg (Chevallier 2013. 65). Mint Daniele Lorenzini is utalt rá, nemcsak arról van szó, hogy voltaképpen „már a szubjektum önmagához való viszonya is politikai viszony”, hanem arról is, hogy Foucault „az életté vált igazmondás szocio-politikai hatásaira” mutat rá, arra, hogy „önmaga és mások kormányzása” és az igaz élet mint etikai alapelv és magatartásmód kialakítása során a filozófus „átpolitizálja” az addig nem kifejezetten politikai tereket, vagyis rámutat a politika olyan értelmére és használatára, amely messze kívül esik a népgyűlés erre kijelölt terein (Lorenzini 2015. 54). Mivel a kései Foucault-nál „az önmagamon végzett munka alapvető fontossága és értéke nem csupán etikai, hanem valóságosan politikai jellegű is”, ezért „puszta fikció és illúzió” azt gondolni, hogy az önmagammal való törődés és a másokkal való törődés elválasztható egymástól (Lorenzini 2016. 11 és 13) – amire egyébként már Foucault két utolsó, a Collège de France-ban elhangzott előadássorozatának a címe is utal: *Le gouvernement de soi et des autres I–II*, azaz: *Önmagam és mások kormányzása I–II*. Jól látszik tehát, hogy Gros, Chevallier és Lorenzini – mint a kései Foucault talán legjelesebb kortárs kutatói – már tisztán filológiai szempontból is alapvetően tévesnek tartják a külső és a belső, az immanens és a transzcendens, az etikai és a politikai közötti éles ellentét hangsúlyozását; szaktanulmányaikkal azt a többek között Hadot nevéhez fűződő, kétségkívül meglehetősen leegyszerűsítő felfogást akarják cáfolni, lerombolni és megkérdőjelezni, amely a kései Foucault filozófiájában puszta önstilizálást, létezés-esztétikát akar látni és láttatni. Az arra való rámutatás, hogy az etikai és a politikai dimenzió együttesen alapvető motívuma a kései Foucault előadásai-

nak, filológiai értelemben alátámasztható, de Gros, Chevallier vagy Lorenzini számára alighanem filozófiai értelemben is jogos és kívánatos; ha Hadot-nak valóban igaza lenne Foucault-kritikájában, ha Foucault-nak az ókori bölcelet állítólagos belátásaira támaszkodó kései filozófiája valóban kimerült volna a létezés átesztétizálásában, akkor joggal gondolhatnánk, hogy a kései Foucault nemcsak az ókori szövegek értő olvasójaként, hanem tisztán gondolkodóként-filozófusként is többé-kevésbé csődöt mondott.

III.

Érdekes, hogy a szociális vagy politikai dimenzióra való erőteljes rámutatás után Gros röviden felidézi Foucault-nak azokat az ugyanebből a korszakból származó hátrahagyott feljegyzéseit is, amelyek az öngondozásnak az istenhez vagy a daimónhoz fűződő „teológiai” kapcsolatát vizsgálják, ennek során azonban nemcsak nem szentel különösebb figyelmet ezeknek a szövegeknek, hanem úgy értelmezi őket, mintha az isteni dimenziója Foucault számára pusztán az én egyfajta „kivetülése” vagy „emblémája” lenne: „A Másik nem más, mint Önmagam kivetülése, és ha valamibe itt bele kell borzongani, az éppen ez az Önmagam, nem pedig a Másik, aki pusztán Önmagam emblémája” (Gros 2001. 523). Első pillantásra meggyőzőnek tűnhet ez az okfejtés; ha azonban megvizsgáljuk azokat a feljegyzéseket, amelyekből Gros levonta ezt a következtetést – ezek a feljegyzések ma már mindenki számára kutathatóak a Bibliothèque Nationale de France-ban –, arra jutunk, hogy Gros nem vette kellőképpen komolyan Foucault jegyzeteit. Ezek a feljegyzések ugyanis azt mutatják, hogy Foucault nagyon is tisztában volt azzal: a transzcendens, isteni vagy teológiai dimenzió – legalábbis azokban az antik filozófiai szövegekben, amelyek elemzésére vállalkozott – nyilvánvalóan elidegeníthetetlen részét képezi a szubjektumnak, ami persze azt is jelenti, hogy, jelen esetben egy másik szempontból, újfent lehetetlenné vagy legalábbis kérdésessé válik a szubjektum fogalmát a „viszony” fogalmára redukálni, már nemcsak azért, mert az etikai szubjektum előbb-utóbb szükségképpen önmaga számára is az alakítás vagy alkotás tárgyát képezi, amelyvel azonosulnia kell, és nemcsak azért, mert az öngondozás elképzelhetetlen az önmagamon való túllépés, a másokhoz való odalépés (a többi ember gondozása) és egy tanító vagy tanácsadó segítsége nélkül, hanem azért is, mert magának az isteninek is be kell lépnie a szubjektivitás terébe: az isteni mintegy a szubjektum mélyéről hallatja a szavát és szólítja fel a szubjektumot arra, hogy törődjön önmagával. Az isteni ebben az értelemben egyenesen egyfajta *conditio sine qua non*ja magának az öngondozásnak, és ebből következően a másokra irányuló törődésnek is.

Hátrahagyott feljegyzéseiben Foucault az önmagunkkal való törődés vallásos oldaláról beszél, elsősorban Marcus Aurelius, Epiktétosz és Seneca szöve-

gei nyomán, és arra mutat rá, hogy ezek a gondolkodók közvetlen és explicit kapcsolatot tételeznek az önmagunk iránti gond és „az isteni előírásainak való odafigyelés mint az üdvözülés elérésének eszköze” között. Annak érdekében, hogy kifejtse, „az önmagunkhoz fűződő viszony szorosan összefügg az istenséggel kialakított kapcsolattal”, egyrészt azt veszi szemügyre, „miként lehet felemelkedni az isteni nézőpontig mint a világ értelméig”, másrészt azt mutatja be, „hogyan van jelen Isten az egyénben, különös tekintettel a daimón formájában való jelenlétre”. Az első elemzési szempont kapcsán a *Természettudományos vizsgálódások* előszavára, Marcus Aurelius *Elmélkedéseinek* egy szakaszára (IX. 32) és Epiktétosz *Beszélgetéseire* (I. 14. 16) utalva Foucault arra mutat rá, hogy „a felemelkedés a világ elrendezőjének, Istennek a gondolkodásához egy olyan gyakorlat, amely az önmagam iránti figyelem alapjául szolgál; ez a felemelkedés az, ami megalapozza az önmagam iránti tiszteletet, a külső dolgokkal szembeni függetlenséget és azoknak az eseményeknek az elfogadását, amelyek megtörténhetnek velem. Ha a maga radikalitásában tekintjük, akkor világossá válik, hogy az isteni rend az életszabályok alapja.”

Ami az isteninek a lélekben rejlő jelenlétét illeti, az hosszabb kifejtést igényel, amely során Foucault Seneca 102. levele és Epiktétosz egy szövege (*Beszélgetések* I. 14. 3–10) kapcsán azt tárgyalja, hogy miként válik „az isteni az egyes emberek által elkövetett cselekedetek és a lélek minden belső mozgása tanújává”, majd megvizsgálja a daimón különböző felbukkanását és leírását Platón, Dión Khrüszosztomosz, Marcus Aurelius és Epiktétosz írásaiban. Marcus Aurelius kapcsán arra hívja fel a figyelmet, hogy a daimón „mindenekelőtt a megismerés tárgya”, amennyiben „ahelyett, hogy a lelkünket vagy a világot kutatnánk, felé kell fordulnunk”, mint aki „a legfontosabb azon dolgok közül, amelyekre gondot kell viselnünk”. A daimón ugyanakkor nem pusztán a kontempláció és törődés tárgya, hanem egyúttal cselekedetünk igazi szubjektuma is, a daimón tehát „azoknak a cselekedeteknek a tárgya, amelyek révén ki kell fejeznünk iránta való tiszteletünket és egyúttal azoknak a helyes cselekedeteknek az alanya, amelyeket elkövetünk”. Foucault mindebből arra a következtetésre jut, hogy „a daimón, függetlenül attól, hogy isteni lényegű, nem más, mint szubjektum a szubjektumban: bennünk él, mint egy másik, akit a kultusz tárgyává kell tennünk, ugyanakkor cselekedeteink szubjektumává kell változnia, tulajdonképpen azt is mondhatnánk, hogy tetszése szerint kell eljárnia bennünk annak érdekében, hogy azzá a szubjektummá váljunk, aki ő maga”.⁵

A kérdés az: miért próbálta Gros mintegy eljelentékteleníteni és a szubjektumból levezetni vagy értelmezni a „törődés önmagunkkal” e teológiai dimenzióját, amely pedig nagyon is jelen van az általa elemzett jegyzetekben? (A legutóbb idézett szöveget maga is idézi tanulmányában, vö. Gros 2001. 522.) Miért

⁵ LXXIX. doboz, 7. dosszié (*Culture de soi et vie religieuse dans les derniers siècles avant le christianisme*), Fonds Foucault, BNF.

állította e szövegek kapcsán, amelyeket maga is olvasott és értett, hogy az isteni mint Másik puszta embléma, valamiféle másodlagos kiegészítés, netán pótlék a szubjektumhoz mint elsődleges valósághoz? Nem lehetetlen, hogy azért, mert úgy gondolta: fölösleges volna az isteni gondozás és gondviselés némileg váratlan, „teológiai” eszméjével megzavarni a kései Foucault hátrahagyott jegyzeteiben feltárható, az öngondozás és a többi ember gondozásának szoros, etikai-politikai egységét hangsúlyozó elmélet már egyébként is törékeny egyensúlyát. Hiszen, jobban belegondolva, nincs-e igaza Agambennek – függetlenül attól, hogy, mint láttuk, az olasz filozófus eléggé szelektív módon idézi Foucault-t és Gros-t egyaránt – abban a tekintetben, hogy a kései Foucault meglehetősen nehezen összeegyeztethető állításokat próbált egymással közös nevezőre hozni? Hogyan lehetne egyszerre igaz az öngondozás abszolút immanenciájának Gros és Agamben által egyaránt idézett tézise, amely azt állítja, hogy a szubjektum semmi másra nem támaszkodhat az önmagával való törődés során, mint saját magára, és az a kijelentés, amely szerint a „törődés önmagunkkal” kizárólag a másokkal való törődéssel együtt és az egész emberiséggel való végső egységből és rokonságból értelmezhető?

Gros-nak igaza van abban, hogy felhívja a figyelmünket arra: jegyzeteiben maga Foucault az, aki hangsúlyozza az öngondozás és a másokkal való törődés természetes és logikus egységét, Agamben azonban joggal mutat rá arra, hogy az etikainak és a politikainak ez az állítólagos egysége – éppen az etikai immanencia radikális elmélete miatt – meglehetősen problematikusnak tűnik; és akkor még nem beszéltünk arról, hogy *A szubjektum hermeneutikájához* készített jegyzetekben Foucault az etika immanenciájával párhuzamosan arról is értekezik, hogy ezt az etikát végső soron kizárólag egy isteni dimenzió jelenléte, a daimón mint „szubjektum a szubjektumban” teszi lehetővé, ami nyilvánvalóan még inkább kérdésessé teszi az etika és a szubjektum minden „transzcendenciától” mentes, „immanens” koncepcióját. Pedig erre a teológiai dimenzióra Foucault nemcsak a hátrahagyott feljegyzésekben, hanem például utolsó *Collège de France*-beli előadássorozatán is kitért, amikor, Szókratész kapcsán, „a törődések nagy láncolatáról” beszélt:

Az isten azért nevezte Szókratészt a legbölcsebb embernek, mert gondot visel az emberekre. Az isten gondot visel Szókratészre, és mindvégig szüntelenül törődik vele, hiszen jelei révén tudára adja, hogy mi az, amit nem szabad megtennie. Az isten és az istenek törődésére válaszul Szókratész elkezd törődni magával, hogy megtudja, mit akart közölni vele az isten. Nagy szenvedéllyel veti bele magát a kutatásba, hogy megtudja, igaz-e az, amit az isten mondott. Ez vezeti el oda, hogy gondot viselve önmagára másokkal is törődjön, mégpedig oly módon, hogy megmutatja nekik, hogy nekik is törődniük kell önmagukkal. [...] Ami végső soron itt megjelenik, az nem más, mint az önmagunkkal való törődés, amelyet az istenekhez, az igazsághoz és a többi emberhez való viszony határoz meg. (Foucault 2009. 84.)

Foucault ugyanezt hangsúlyozza, amikor a cinikusok küldetését elemzi: „Ezzel a filozófiai küldetéssel csak egy isten bízhatja meg az embert: senki nem válhat hivatásos filozófussá, hacsak az isten nem hívta meg erre”; a küldetés maga pedig abban áll, hogy a filozófus „ügyel arra, hogy mivel törődnek az emberek. Törődni az emberek törődésével – Epiktétosz szerint ez a filozófus feladata” (Foucault 2009. 270 és 277).

Nem csoda, hogy, talán mintegy „mentve a menthetőt”, vagyis az öngondozás esztétikai, etikai és politikai dimenzióinak már önmagában is problematikus és ugyanakkor persze teremtő egységét, Gros igyekezett elterelni a figyelmet a kései Foucault gondolkodásának erről a némileg váratlan és problematikus „teológiai” aspektusáról. Hiszen hátrahagyott jegyzeteiben és utolsó előadássorozata során az isteni küldetésről és az isteni törődésről mint az emberi törődések első és végső alapjáról értekező Foucault *A szexualitás története* utolsó kötetében például – melynek megszerkesztése körülbelül egyidejű *Az igazság bátorsága* előadásaival – nemhogy nem tért ki érdemben erre a problémára, hanem még azokból az antik szövegekből is mintegy kiradírozta az isteni gondviselésre való hivatkozást, amelyeknek pedig éppen ez állt a középpontjában: az öngondozás etikáját és az ebben rejlő parancsot, hogy tudniillik az embernek semmi mással nem kell törődnie, mint saját magával, Epiktétosz egy olyan szövegéből próbálta, a szöveg erőteljes átértelmezése révén, levezetni, amelynek alapvető témája éppen az isteni gondviselés vagyis az istennek az ember iránti gondja. „A téma legbriliánsabb filozófiai kidolgozása – jegyzi meg Foucault *A szexualitás története* III. kötetének vonatkozó, egyébként általánosságban kifejezetten Pierre Hadot kutatásaira támaszkodó fejezetében (*Önkultúra*) – kétségkívül Epiktétosznál található. *Az Elmélkedések* [valójában: *Beszélgetések*] az embert olyan lényként definiálják, amely a »törődj önmagaddal« tárgyául rendeltetett [...]. A természet nekünk adott ajándékait az értelemmel megkoronázó Zeusz lehetővé tette számunkra, s egyúttal feladatunkul szabta, hogy önmagunkkal foglalkozzunk. Az ember szabad és értelmes, illetve szabadon értelmes; ennek okán ő az a természeti lény, amely az önmagával való törődésre hivatott.” (Foucault 2001b. 51–53.) A Foucault által idézett Epiktétosz-szövegben ezzel szemben arról van szó, hogy az ember a szüntelen isteni gondviselés terében él, és emiatt nem az önmagával való törődésre, hanem Isten dicsőítésére hivatott: pontosan attól tekinthető értelmes lénynek, ha folyton-folyvást hálát ad azért, hogy Isten törődik vele és a gondjaiba veszi őt:

Hiszen ha volna eszünk, ugyan mi egyebet kellene tennünk nyilvánosan is és magánemberként is, mint himnuszt zengeni, dicsérni istent és kifejezni neki hálánkat? Hát nem kellene ásás közben, szántás és étkezés közben is az istent dicsőítő himnuszt énekelnünk? [...] Ha csalogány volnék, a csalogány dolgát tenném, hattyúként a hattyúét. Azonban gondolkodó, értelemmel bíró lény vagyok, himnuszt kell tehát

zengenem istennek. Ez a dolgom, és én megteszem. Nem hagyom el a helyemet, amíg maradnom adatik, és benneteket is arra biztatlak, hogy csatlakozzatok a dalhoz. (Beszélgetések I. 16; magyarul Epiktétosz 2014. 51.)

A szubjektivitás „teológiai” dimenziójának *Az igazság bátorsága* és *A szexualitás története III.* idézett passzusában fellelhető értelmezése nyilvánvalóan ellentmond egymásnak: az előbbi szerint az isteni törődés alapozza meg és teszi lehetővé az emberi gondot, az utóbbiban viszont még az isteni gondviselés iránti szüntelen hálaadás kötelességét is úgy értelmezi, mintha az nem volna más, mint felszólítás önmagam szüntelen gondozására. Mégsem mondanám, hogy, mint Agamben állítja, itt – akár az etikai és a politikai, akár az etikai, a politikai és a teológiai aspektus kapcsán – a szó szoros értelmében aporiáról lenne szó. Valójában pontosan azért nehéz, már-már lehetetlen a kései Foucault elemzései, fejtegetései és felvetései nyomán aporiáról beszélni, mert az aporia eszméje – abban az értelemben, ahogy Agamben használja ezt a fogalmat – már feltételezi egy többé-kevésbé egységes és „igaz” doktrína létezését, amelyet mintegy belülről ellehetetlenít az értelmező által észlelt vagy felfedezett aporia, a kései Foucault-nál viszont sehol sem látszik egy többé-kevésbé egységes doktrína (voltaképpen még egy egységes doktrína vágya vagy reménye sem), pusztán egymással sokszor homlokegyenest ellentétes gondolatok, irányok, kísérletek, tapasztalatok, felvetések gazdag és széttartó egyvelege;⁶ ami nem azt jelenti, hogy Foucault – aki, „mint tudjuk”, *par excellence* nietzscheánus filozófusként a „demitologizálásban” látta a gondolkodás lényegét (Engel 2011. 323) – nem hitt semmiféle igazságban, hanem, épp ellenkezőleg, azt, hogy sokkal inkább hitt az igazságban, az igazság szüntelen keresésében, kutatásában, megtapasztalásában és gyakorlásában, mint egy doktrinális önazonosság megalkotásában.

A törődés esztétikai, etikai, politikai és teológiai dimenzióit egyaránt aláhúzó, bizonyos szempontból váratlan és széttartó, egymásnak olykor kifejezetten ellentmondani látszó szövegei pontosan azért figyelemreméltóak, mert rámutatnak arra, hogy Foucault híres és sokat idézett kijelentései („soha nem gondolom pontosan ugyanazt” – Foucault 2001a. 860–861; „az ember azért ír, hogy mássá váljon, az írás révén azt akarjuk, hogy a létünk megváltozzon” – Foucault 2001a. 1424) nem pusztán egy kortárs gondolkodó jól hangzó szlogenjei, hanem valóságos hitvallások: az írás aktusa – adott esetben az előadásaihoz készített jegyzetek írása és ebben a tekintetben persze maga az előadás

⁶ H. Guibert önéletrajzi regényében, amelyet többé-kevésbé megbízható forrásnak tartunk Foucault élete kapcsán (Guibert Foucault barátja és szeretője volt), a Muzil nevű főszereplőt (aki a regényben Foucault-t testesíti meg) „szörnyű kétségek fogják el”, új módszereket és témákat keres, mellékutakra, perifériákra téved, amibe belekezd, azt nemsokára abbahagyja, arra gondol, hogy addigi munkáját megsemmisíti vagy más módon kezdi újra, míg végül már „egy végtelen könyv álma lebeg előtte, amely az összes lehetséges kérdést megnyitná”, amely álomnak csak a közelgő halál közvetlen tudata vet véget. Guibert 1990. 36.

folymata is – számára, úgy tűnik, valóban egy olyan aktus volt, amely lehetővé tette, hogy mindig újra kibújjon saját korábbi meggyőződése alól, hogy a „már ismert törvényesítése” (Foucault 1999. 13), akár saját korábbi, mások által már az unalomig ismételtetett és lépten-nyomon emlegetett, szinte dogmává vált tézisei szüntelen hangoztatása helyett mintegy tudatosan elfelejtse, maga mögött hagyja őket, még akkor is, ha a „másként gondolkodásnak” ez a folyamatos és fáradhatatlan munkája helyenként olyan következtetésekre készítette, amelyek sok tekintetben ellentétesek voltak addigi és szokásos életvitelével, történeti vagy filozófiai meggyőződéseivel és gondolkodásmódjával. Azt hiszem, a kései Foucault-ban az az igyekezet a leginkább lenyűgöző, amellyel mindig újra kiteszi magát olyan tapasztalatoknak és igazságoknak, amelyek valósággal szétzilálják korábbi megfontolásait. Ez az, amit egy kiadatlan feljegyzésében annak a „zuhanórepülésnek” nevezett, „amely révén a gondolat hagyja, hogy saját lehetetlensége felé hulljon” és amely „ahelyett, hogy a nehézségekből, ellentmondásokból, ellentétekből és zsákutcákból kiindulva arra törekedne, hogy feloldja és megoldja őket, hogy kiutat találjon”, „lemond az apró és gyorsan uralható lehetetlenség kis színházáról és egyenesen odafordul ahhoz, ami lehetetlenné teszi a gondolkodást”.⁷ Foucault tisztában van azzal, hogy a gondolkodásnak ez a mozgása könnyen átalakulhat „egy másik színház-zá, egy másik komédiává”, ugyanakkor joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy a filozofálás művelete vagy művészete valahogy mindig a lehetetlenség keretén belül vagy a lehetetlen felé mozog.

A filozófiai művek olvasása bizonyos értelemben pontosan annyit jelent, mint eljuttatni a gondolatot odáig, ahol az belülről lehetetlenné válik és mintegy megszűnteti, vagyis végső soron kifordítja és megnyitja önmagát – ami nem a dekonstrukció vagy a szkepszis felé viszi el a gondolkodást, hiszen éppen az igazsággal való feltétlen törődés az, ami belülről felőrli és arra készíteti, hogy túljusson önmagán. Ez az, amit Heidegger Schelling kapcsán úgy mond:

Minden filozófiai mű, ha egyáltalán filozófiai mű, a filozófiát a magában annak a műben elfoglalt állásponton túlrá űzi. A filozófiai művek értelme épp az, hogy új területeket tárnak fel, új kiindulópontokat és újfajta hatóerőket jelölnek ki, miáltal a művek saját eszközei és útjai meghaladták és elégtelenné válnak. (Heidegger 1993. 32.)

Ahogy egy interjúban maga Foucault is megfogalmazta:

Az élet és a kutatás elsősorban azért érdekes, mert lehetővé teszi számunkra, hogy valaki mássá váljunk, mint akik vagy amik korábban voltunk. Azt hiszi, volna bátorságunk megírni egy könyvet, ha már akkor, amikor belefogunk az írás munkájába, tisztában volnánk azzal, hogy végül mit fogunk ebben a könyvben mondani? Ez

⁷ Vö. *Le hasard de la pensée*, in LV. doboz, 4. dosszié, Fonds Foucault, BNF.

persze nemcsak az írásra, hanem egy szerelmi kapcsolatra vagy magára az életre igaz. Az egész csak akkor éri meg a fáradságot, ha fogalmunk sincs, miként fog végződni. (Foucault 2001a. 1596.)

IRODALOM

- Agamben, Giorgio 2015. *Homo sacer. L'usage des corps*. Ford. Joël Gayraud. Paris, Seuil.
- Chevallier, Philippe 2013. Vers l'éthique. La notion de 'régime de vérité' dans le cours *Du gouvernement des vivants*. In D. Lorenzini – A. Revel – A. Sforzini (szerk.) *Michel Foucault: éthique et vérité*. 1980–1984. Paris, Vrin.
- Engel, Pascal 2011. Michel Foucault: vérité, connaissance et éthique. In Cahier de L'Herne: *Michel Foucault*, t. 95. Paris, L'Herne.
- Epiktétosz 2014. *Összes művei*. Ford. Steiger Kornél. Budapest, Gondolat.
- Foucault, Michel LV. és LXXIX. doboz, Fonds Foucault, Département des manuscrits, Bibliothèque Nationale de France.
- Foucault, Michel 1999a. *Nyelv a végtelenhez*. Ford. Angyalosi Gergely és mások. Debrecen, Latin Betűk.
- Foucault, Michel 1999b. *A szexualitás története II. A gyönyörök gyakorlása*. A fordításban közreműködött Albert Sándor, Szántó István és Somlyó Bálint. Budapest, Atlantisz.
- Foucault, Michel 2001a. *Dits et écrits I–II*. Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel 2001b. *A szexualitás története III. Törődés önmagunkkal*. Ford. Sujtó László. Budapest, Atlantisz.
- Foucault, Michel 2008. *Le gouvernement de soi et des autres I*. Cours au Collège de France 1982–1983. Szerk. F. Gros. Paris, Seuil–Gallimard.
- Foucault, Michel 2009. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France, 1984. Szerk. F. Gros. Paris, Gallimard–Seuil.
- Foucault, Michel 2015a. *A morál visszatérése*. URL: <http://www.muut.hu/?p=15373> (2017. 01. 23.).
- Foucault, Michel 2015b. *Œuvres I–II*. Szerk. F. Gros vezetésével Jean-François Bert, Daniel Defert, François Delaporte és Philippe Sabot. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607.
- Genel, Katia 2004. Le bio-pouvoir chez Foucault et Agamben. *Methodos*, n° 4. URL: <https://methodos.revues.org/131>
- Gros, Frédéric 2001. Situation du cours. In F. Gros (szerk.) *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981–1982*. Paris, Seuil–Gallimard.
- Guibert, Hervé 1990. *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*. Paris, Gallimard.
- Hadot, Pierre 2010. *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*. Ford. Cseke Ákos. Budapest, Kairosz.
- Heidegger, Martin 1993. *Schelling értékezése az emberi szabadság lényegéről*. Ford. Boros Gábor. Budapest, T-Twins.
- Lorenzini, Daniele 2015. Etica e politica di noi stessi. Riflessioni su un uso possibile dell'ultimo Foucault. In B. Vernaglione (szerk.) *Michel Foucault. Genealogie del presente*. Roma, Manifestolibri.
- Lorenzini, Daniele 2016. *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*. Paris, Vrin.
- Merquior, José-Guilherme 1986. *Foucault ou le nihilisme de la chair*. Paris, Puf.